wizację pewnego etapu badań środowiska, w którym obaj autorzy zajmują czołową i inspirującą pozycję, badań zmierzających do wypracowania nowoczesnej metafilozofii. Zresztą sami autorzy nie uważają — jak się wydaje — swych rozwiązań i sformułowań za ostateczne i można się spodziewać dalszych ich prac w tym kierunku [4]. Badania powinny być kontynuowane w monograficznych analizach.

Stanisław Majdański i Antoni Stępień

Mieczysław A. K r ą p i e c, *Struktura bytu, Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, ss. 364, TN KUL.

Piąta książka o. Krąpca wzbogaca naszą literaturę o próbę monograficznego opracowania szeregu węzłowych kwestii metafizycznych. Lektura tej pozycji daje raz jeszcze okazję do stwierdzenia tego, co napisał M. Gogacz w „Znaku" (*Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak", XV (1963), nr 11 (113), s. 1353): „Zasługą o. Krąpca jest także to, że tomizm polski nawiązał do europejskiego poziomu analiz i dyskusji". Na *Strukturę bytu* składają się: „Wstęp" (s. 5—12), Część I „Elementy bytu: akt i możność" (s. 13—164), Aneks, zawierający potoczyste tłumaczenie T. A. Żeleźnika OP Księgi *Θ Metafizyki* Arystotelesa (s. 165—174), Część II „Struktura bytu w aspekcie esencjalnym" (s. 175—256), Część III „Struktura bytu w aspekcie egzystencjalnym" (s. 257—352), krótkie streszczenie francuskie, skorowidz rzeczowy oraz skorowidz nazwisk. Do całości rozważań należy też artykuł *Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych*, którego nie przedrukowano z „Roczników Filozoficznych" z powodu braku miejsca (zob. s. 9); do tego ostatniego zgłasza Autor — w przypisku na s. 212 — jakieś poprawki.

We „Wstępie" Autor zaznacza, że nie chodzi mu o historyczne opracowanie tematu (s. 6) i że nie chce iść w ślady podręczników, których argumentacje są najczęściej oderwane od całościowej wizji systemu i stąd nieprzekonujące, werbalistyczne (s. 7). Autor chce pokazać, iż pewna koncepcja metafizyczna, zapoczątkowana przez Arystotelesa i skorygowana przez Tomasza, da się uzasadnić jako trafne ujęcie podstawowych struktur bytu. W koncepcji tej zasadniczą rolę odgrywa teoria aktu i możności (s. 22), jej też wprost poświęcono połowę książki. Zresztą — dodajmy od siebie — stosunek do tej teorii może stanowić w oczach historyka filozofii kryterium przynależności do nurtu perypatetyckiego.

Przy okazji (np. we „Wstępie" i w rozdziale VII) o. Krąpiec przypomina główne elementy swojej ogólnej, w znacznym stopniu oryginalnej, koncepcji filozofii bytu. Znane są one z wcześniejszych dzieł profesora KULu; a jeśli nawet niekiedy ich nie powtarza, to trzeba jego rozważania przyjmować w świetle tego, co głosi on na temat wyboru przedmiotu badań (byt jako byt), sposobu jego określenia, charakteru uzasadnień metafizycznych, charakteru transcendentaliów, roli i podstawy analogii, itp. *Struktura bytu* daje opracowanie typu monograficznego teorii aktu i możności, hylemorfizmu i teorii istoty i istnienia z punktu widzenia tomizmu egzystencjal-

TN KUL", nr 6, Lublin 1954, s. 76—80. Zob. też A. S t ę p i e ń, *Co to jest metafilozofia?*, „Roczniki Filozoficzne", IX (1961), z. 1, s. 137—140.

[4] W następnych swych publikacjach Kamiński bardziej precyzuje i modyfikuje własne stanowisko. Zob. St. K a m i ń s k i, *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?*, „Roczniki Filozoficzne", XII (1964), z. 1, s. 107—112; t e n ż e i Z. J. Z d y b i c k a, *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego*, „Znak", XVII (1965) 355—365.

nego. Wyraźnie o tym czytamy na s. 10: „Całość pracy przenika jedna zasadnicza myśl przewodnia: próby pewnej »przebudowy« podstaw filozofii w kierunku konsekwentnego egzystencjalizmu ontycznego [...]". Należy podkreślić, że o. Krąpiec swą zapowiedź w zasadzie spełnia.

W swoich dyskusjach Autor rzadko opuszcza zasięg nurtu neoscholastycznego. Wyjątkowo — po raz pierwszy — więcej uwagi poświęca (jak sam zaznacza „w bardzo skromnym wymiarze") poglądom R. Ingardena (nie zawsze go jednak — jak się wydaje — trafnie interpretując). Wyjaśnia na s. 11:

„Uważam, że nie jest możliwa dyskusja między zwolennikami różnych systemów, w oderwaniu od uświadomienia sobie przedmiotu właściwego filozofii, tudzież metody filozofowania. Dyskutować skutecznie i z pożytkiem można i trzeba nad konstrukcją tych właśnie zagadnień. Z chwilą jednak wyboru jakiegoś podstawowego stanowiska —— filozoficzne »konkluzje« już są nieuchronnie podyktowane obranym właśnie stanowiskiem".

Owszem, ale czy nie należałoby już podjąć takiej dyskusji podstaw? Zresztą wydaje się, że Autor niekiedy przejaskrawia sprawę przekładalności i porównywania koncepcji z różnych systemów. Np. na s. 150 pisze o koncepcjach możności N. Hartmanna i Arystotelesa: „Są to po prostu zupełnie różne koncepcje bytu, nieprzekładalne na ten sam język". Tymczasem zdanie poprzedzające bezpośrednio tę wypowiedź wcale dobrze określa stosunek jednej koncepcji do drugiej: „[...] jak się ma modalność do elementu konstytutywnego, tak się ma koncepcja możności N. Hartmanna do koncepcji możności Arystotelesa". Przecież w ten sposób Autor porównał oba stanowiska w języku w zasadzie nie obcym ani Arystotelesowi, ani Hartmannowi.

O. Krąpiec podkreśla, że nie jest zadaniem filozofii rozpoznawanie i badanie bytu w jego konkretnych określeniach i relacjach. Zasadniczym jej celem jest poznanie ostatecznych powodów „uniesprzeczniających" istnienie danych faktów, umożliwiających rozumienie konkretów jako bytów (s. 53, 56). Realizacja tego celu jest bardzo trudna z pewnych, raczej nieprzypadkowych, okoliczności. Po pierwsze, istnienie jako takie wymyka się ujęciom pojęciowym. Po drugie, język nasz właśnie pojęciowy i mający do czynienia z całościami bytowymi lub ich fragmentami — nie jest dostosowany do opisu niejako „podbytowych elementów" (takich, jak materia i forma, istota i istnienie), które same nie są bytami, ale z których byt jest; w tej sprawie zob. s. 151, 152 (przyp. 27), 216, 235 (przyp. 86), 240, 241 (przyp. 98), 351. „Elementy" te dostrzegamy intelektualnie jako racje uniesprzeczniające istnienie empirycznie danych sytuacji bytowych (np. s. 210). Ostateczną jednak racją istnienia oraz podstawą niesprzeczności i możliwości jest istnienie i intelekt Boga (s. 43, przyp. 49). Ta okoliczność — więcej nieco miejsca znajdująca w *Teorii analogii bytu* — w istotny sposób zabarwia charakter tłumaczeń i syntez metafizycznych.

Niektóre tezy autora budzą jednak wątpliwości i skłaniają do dyskusji.

Na s. 10 czytamy: „Wszelkie wyróżnienie najrozmaitszych »momentów bytowych« czy »typów« istnień, stanowi wobec faktu niepodzielności aktu istnienia w bycie realnym zejście z pozycji rzeczywistości na płaszczyznę czysto myślowych tworów umysłu, będących podstawą i oznaką idealizmu". Z wypowiedzi na s. 95 można i wolno się domyśleć, że idealizm w tym wypadku polega na pomieszaniu „porządku esencjalnego z porządkiem egzystencjalnym". Z tego tytułu, iż akt istnienia jest niepodzielny i za każdym razem inny, o. Krąpiec przeciwstawia się zarówno wyróżnieniu w istnieniu „momentów bytowych" (jak to czyni Ingarden), jak i odróżnieniu rozmaitych „sposobów istnienia" (w czym przeciwstawia się

bodaj nawet większości tomistów); byłby raczej skłonny uważać, że jeśli posługiwalibyśmy się tym zwrotem, to należałoby uznać, iż jest tyle sposobów istnienia, ile bytów. To stanowisko idzie w parze z poglądem na temat poznawalności istnienia (chodzi o tezę o „niepojęciowalności" istnienia). Kiedy jednak czytamy pewne wypowiedzi Autora *Struktury bytu*, a zwłaszcza przyglądamy się jego postępowaniu, nabieramy podejrzenia, że o. Krąpiec nie znalazł adekwatnych sformułowań dla swoich poglądów lub waha się w ostatecznym sprecyzowaniu stanowiska. Celowe będzie tu przytoczenie dłuższego fragmentu z ostatniej części książki (s. 265 n.):

„Gdyby w metafizyce pominąć aspekt esencjalny, treściowy, wynikłby z tego szereg absurdów, jak niemożliwość sformułowania jakiegokolwiek sądu i rzeczywistości, bo wszelki sąd zawiera w sobie pojęcia — nawet sąd egzystencjalny zawiera w sobie przedstawienie podmiotu, a więc jakąś treść, czyli istotę (konkretną). Następnie, nie ma żadnej nauki o czysto egzystencjalnym aspekcie. Istnienie bowiem można przeżyć, można je dostrzec, ale tego przeżycia istnienia nie można nikomu przekazać. Wszelkie bowiem przekazywanie intelektualnego przeżycia dokonuje się przy pomocy umownych znaków, a te symbolizują i wiążą się z pojęciami. (Tu Autor dodaje przypisek: „Zgadza się z tym Ingarden, że istnienie jest czymś prostym bezpośrednio dostępnym intuicji. Najwyżej — i to jest zasadniczo możliwe — można uchwycić sposoby istnienia, pewne »momenty« bytowe"). Wobec tego metafizyka musiałaby zrezygnować z komunikatywności, z naukowości, stałaby się jakimś misterium przeżywania samego tylko istnienia. A zresztą nawet samo przeżywanie istnienia nie jest możliwe bez wizji związania tego istnienia z jakąś treścią. Istnienie bowiem w rzeczywistości nigdy nie występuje jako istnienie »nagie« bez związku z konkretną istotą, czyli jakąś konkretną treścią. Zawsze jest to istnienie »czegoś«, jakiejś treści konkretnej, samej w sobie zdeterminowanej, chociażby ta treść nie była przez nasz intelekt poznawalna. Dlatego nasza percepcja istnienia dokonuje się w łączności z ujęciem treści, nawet treści niedokładnie w naszym intelektualnym poznaniu ujętej. Ujmujemy ją przynajmniej jako treść jakąś, tj. zdeterminowaną w sobie, różną od nietreści, czyli różną od nicości i od drugiego bytu, a więc jako treść konkretną w sobie, identyczną z sobą samą. I takie ujęcie treści jest konieczne nawet w ujmowaniu istnienia".

Pierwsze zdania są oczywiście słuszne. Jak to stwierdza E. Gilson w *Bycie i istocie* — metafizyka nie może być nauką o samym istnieniu lub czystym istnieniu, może ona badać byt jako to, co ma istnienie, co istnieje. Natomiast nie bardzo wiadomo, jak rozumieć oświadczenie, że „[...] przeżycia istnienia nie można nikomu przekazać". Jeżeli sądy egzystencjalne w żaden sposób nie przekazują „przeżycia istnienia", to czym się one różnią od sądów nieegzystencjalnych? Czy słowo „istnienie", którego Autor tak często używa, nic nie znaczy? Co innego, że istnienie jest zawsze istnieniem czegoś i że je w ten sposób ujmujemy w poznaniu. I właściwie ostatnie zdania z przytoczonego cytatu są wycofaniem się z poprzednio wypowiedzianego stanowiska. Bardziej szczęśliwie wyraża się Autor na s. 338! Ale czy w tym miejscu nie ukazuje możliwości i celowości wprowadzenia pojęcia „momentu bytowego"? Czymże bowiem są owe „jakby cechy istnienia" (s. 338)? Czyż — wreszcie — Autor *Struktury bytu* nie uważa, że różnica egzystencjalna między substancją a przypadłością jest zgoła innego typu niż różnica egzystencjalna między dwiema substancjami? Wydaje się, że doświadczenie zmusza nas do przyjęcia rozmaitych odmian, czyli sposobów istnienia bytów.

W *Strukturze bytu* występuje też wyrażona już wcześniej (np. w *Realizmie ludzkiego poznania*) teza o „relatywnym sensie" pierwszych zasad; zob. s. 84 (przyp.

101), 87, 270—273. Po wyjaśnieniach Autora w tej sprawie, zwłaszcza na s. 273, trzeba stwierdzić: można się zgodzić na zasadę tożsamości czy niesprzeczności w „relatywnym sensie", ale jedynie pod warunkiem, iż tym samym nie neguje się „absolutystycznej" wersji pierwszych zasad! Tymczasem o. Krąpiec tak rzecz stawia. Stanowisko to, jeśli nie zawiera w sobie jakiegoś podstawowego nieporozumienia (np. Autorowi może chodzić nie o tożsamość sensu stricto, ale o niezmienność, niezłożoność itd.), jest zgoła fałszywe. Przecież żeby możliwy był stan, opisany przez relatywnie rozumianą zasadę tożsamości, musi najpierw być respektowana zasada tożsamości „absolutnie" rozumiana. Każdy byt i wszystko to, co w nim wyróżnia się, musi być tożsame w pierwotnym, zwykłym sensie: istota musi być istotą, istnienie istnieniem, byt bytem.

Na s. 147 pomieszano zasadę niesprzeczności z zasadą podwójnej negacji. Na s. 198 tak sformułowano argumentację, jakby można było utożsamiać przyczynę sprawczą aktu poznania z przedmiotem tego aktu.

Pomijamy tu np. wątpliwości związane z Krąpcową teorią bytu matematycznego [1] i szereg innych szczegółów, niekiedy — wydaje się — ważnych. Zresztą dyskusja nad szczegółami o tyle jest utrudniona, że w wielu miejscach nie wiadomo, czy mamy do czynienia ze sformułowaniami ostatecznymi, czy z niezręcznością językową lub pośpiechem Autora, czy po prostu z błędami drukarskimi [2]. Wprawdzie *Struktura bytu* jest znacznie lepiej zredagowana w porównaniu z *Realizmem ludzkiego poznania* czy *Teorią analogii bytu*, znajdujemy w niej jednak sporo niejasności i wręcz niepoprawności językowych. Brak też odpowiedniej analizy takich terminów technicznych o. Krąpca, jak „kąty relacji" (na skojarzeniach przestrzenno-geometrycznych trudno tu poprzestać). Niestety, te sprawy mogą w oczach czytelnika obniżyć wagę naprawdę przecież poważnego dzieła, jakim jest *Struktura bytu*.

Trudno dokładnie „wymierzyć sprawiedliwość" omawianej książce. Z jednej strony można chyba stwierdzić, iż wszyscy polscy „egzystencjalni metafizycy" są „z Krąpca". I *Struktura bytu* stanowi doniosły krok w kierunku ugruntowania i rozbudowania tendencji do pogłębienia realizmu metafizycznego. Z drugiej jednak strony wiele sformułowań i rozważań budzi zastrzeżenia i wątpliwości, co sprawia, iż w *Strukturze bytu* mamy często do czynienia nie tyle z precyzyjnie uzasadnionymi i jednoznacznie sformułowanymi tezami, ile z pełnymi syntetyzującego rozmachu propozycjami i z — niekiedy może zbyt stanowczo podanymi — próbami. W każdym razie jak każda książka o. Krąpca, tak i ta nie ślizga się po powierzchni słów, odwołuje się do spraw ostatecznie rozstrzygających w porządku przedmiotu a nie podmiotu, skłania czytelnika do żywego kontaktu z przedmiotem, z tym, co istnieje, i stąd stanowi potrzebną przeciwwagę dla tradycyjnych, zwerbalizowanych podręczników.

Antoni Stępień

[1] Nasza krytyka poszłaby raczej w innym kierunku niż ten, który znajdujemy w artykule M. Lubańskiego, *Ilość a matematyka*, „Roczniki Filozoficzne", XII (1964), z. 3, s. 87—91. Lubański operuje bardzo wąskim i dość niejasnym rozumieniem „ilości", odbiegającym od tradycyjnego, występującego w filozofii perypatetyckiej, i chyba nie dającym się utrzymać nawet w świetle współczesnej logiki i matematyki. Do sprawy „bytu matematycznego" trzeba jednak wrócić osobno.

[2] Oto przykład jednej z mniej rażących, ale za to typowych usterek. Na s. 150 czytamy: „Arystotelesowska koncepcja możności, chociaż jest »nie-już-bytem«, czyli jest jeszcze niebytem, to jednak w realnym bycie, pod innym wprawdzie aktem, konstytuującym inną bytowość, jest czymś realnym". Przecież to nie koncepcja możności, ale sama możność ma być „nie-już-bytem".